

哲学的解釈学の特性

Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik

岡田 雅 勝
Masakatsu OKADA

I

伝統的解釈学と比べるとすると哲学的解釈学は〈答え〉よりはむしろ〈問い〉を優先させる。この〈問い〉の優先こそ、哲学的問題はすべからく〈途上にある〉という伝統的な哲学の精神を表明するものといえよう。その意味で、哲学的解釈学は決して新しい哲学の問いを発するのでも、新しい哲学の在り方を提起するのでもない。H.-G.ガーターマーはいう、〈私が哲学的解釈学と呼んでいる解釈学は積義あるいは解釈の新しい在り方を提示しているわけではない。この解釈学は根本的にいけばいつも行なわれていることを述べているにすぎない〉。といっても哲学的解釈学はたんに解釈学であるにとどまるものではない。この解釈学は解釈学の伝統的理念の哲学的徹底化が可能となる地平を示している。いいかえれば、哲学的解釈学は伝統的解釈学の着想を踏まえ、それを哲学的な問いによって省察することを通してひとつの包括的な哲学を展開しているのである。しかもこの哲学は伝統的な哲学の基盤に、それも伝統的なドイツ哲学である生の哲学、現象学、存在論等を基礎として展開されているのである。この小論はこうしたひとつの哲学を〈解釈〉という事象にそくしてとらえなおそうと試みるものである。

II

哲学的解釈学は伝統的解釈学が文献解釈とか聖書解釈とかの特殊的で必要に応じて取り扱われてきた領域からその課題を一般化し、哲学の領域へと深化させていったのであるが、わたしたちはここで手始めにさしあたってまず解釈学という言葉の語源およびその適用についてふれることにしたい。

〈Hermeneutik 解釈学〉という言葉は〈Ontologie 存在論〉、〈Semiotik 記号論〉等

と同様に17世紀に古典ギリシアから造られた言葉だとされており、そしてまたプロテスタント神学では〈ars interpretandi 解釈術〉という人文主義的なラテン語の表現によってかわったとされている言葉である。しかしながらハイデッガーによると、〈Hermeneutik 解釈学〉という表現はそれよりもずっと以前のギリシアにその源泉を持つというのである。〈「解釈学的 hermeneutisch」〉という表現はギリシア語の動詞 *ἑρμηνεύειν*〔解釈する、通訳する〕に由来する。この言葉は名詞 *ἑρμηνεύς*〔解釈者〕と関係があるが……それは神の名 *Ἑρμῆς* と一緒にされる、とハイデッガーは述べている。ヘルメスは神々の使者であり、運命の知らせをもたらすものである。*ἑρμηνεύειν*〔解釈する、通訳する〕とは、それが知らせを開く限りにおいて、知らせをもたらす、かの伝令ということである。また、ハイデッガーはプラトンの『対話篇』をひき合いに出して、詩人について述べる。それに従えば詩人は神々の使者 *ἑρμηνῆς εἶσιν τῶν θεῶν* である。詩人は自分が語ったことを通して、自分の語ったことを解釈している。つまり詩人は〈知らせ〉をもたらす使者であり、解釈者（通訳者）である。そこでまた吟遊詩人にもふれられているが、吟遊詩人は *ἑρμηνέων ἑρμηνῆς*（解釈者の解釈者）と名づけられている。吟遊詩人は詩人の詩を朗読したり、解釈するものであるからである。

詩人は運命の知らせをもたらす使者である限り、〈解釈〉という言葉の意味は、ここでは〈知らせをもたらすこと〉あるいは〈知らせをはっきりと伝えること〉という意味と解することができよう。詩人が〈知らせ〉るものは〈運命〉である限り、詩人はまさしく〈神々の語る真実〉を伝えるものだといえよう。その詩人が〈解釈者〉というのは、詩人が〈真実〉をたずさえて、自らの言葉を通して人々にそれを伝える役を果すものという意味であろう。解釈者は自ら真実を知るかどうかという問題はここでは問題とならない。もし詩人が真実を知る（つまり解釈者）ものであるならば、かれは神々に位いするものであり、それゆえ神々の使者とはいわれないであろう。詩人は真実そのものを知る能力〔来るべき運命の何かについて〕がないとしても、かれは神の言葉である運命〔真実〕を伝えることはできよう。詩人はそれゆえ自ら真実を知りえないが、真実を伝えることができるものであろう。〈真実〉は神々により発せられ、詩人は神々の使者として人々に神々のコトバを伝える。そのコトバは人々の実際生活において成就される。この場合、詩人は〈真実〉の媒介者である。詩人は神々のコトバを人々に伝えるものであるが、伝える限りにおいて詩人は自らのコトバに通訳し、解釈をしているものということになろう。hermeneueinという言葉はある真実を伝えるさいに、そこに何らかの解釈をほどこし、そしてそれを人々の実際生活にもたらすようにするという意味をもつと解せられるようにおもわれる。*ἑρμηνευτική*〔解釈術〕はすでにヘレニズム時代には詩人解釈技術として、ほかの〈語ることの術〉（文法学、修辞学、弁証法）と密接に関係して形成されていき、アレゴリーの方法 *allegorische Methode* として成

立していったのであった。つまり伝承された神話等を哲学的に反省をもたらし、実践に供するという方法がとられたのであった。この方法が神学者に受け継がれ、〈聖書解釈〉にも適用されていくのである。ここで解釈術は字義通り、わたしたちが通常解釈術という言葉に期待する意味と同じような意味を、つまり難解な箇所、理解しがたい箇所を解明し、難解なテキスト理解に資する技術という意味を獲得するのである。それと同じくこの技術を用いるのは、それによってそれを實際生活に生かすという実践的な意味も含まれていたのである。人間同志が十分に理解し合い、交流できることを前提とした技術ということであった。ゲーダーマーはある書簡から〈人間の弱さを理解し、ヒューマンに解釈する解釈学〉という言葉を用いているが、解釈学はその出発点において、人間同志の理解〈了解〉、〔たとえ、それが詩人のコトバに向けられていたにせよ、あるいは神々のコトバに向けられていたにせよ〕が意図とされていたといえよう。

たとえば、アウグスティヌスの『キリスト教の理説』にこのことがうかがわれる。かれが旧約聖書の解釈にさいして、自分の見解を精確に示そうとしたとき、ある種の反省を促されたという。その反省とはキリスト教倫理に矛盾なく、聖書をどのように理解し、解釈し、かつ自分の教義的要求をいかにして正確に述べるかという問題だったといわれる。こうしたアウグスティヌスの反省にわたしたちは解釈学の在り方が端的に述べられていることを了解するであろう。また、さらに宗教改革のときに起った解釈学的反省についてふれてみるとしよう。改革者たちは従来のカトリック神学に基づいた教義の文献的解釈に対して、〈ただ聖書のみ〉という標語をかかげ、原典へのたち帰りやを叫んで、原語で原典に取り組んだのであったが、そのことによって自らの教義となるカノン Kanon をうちたてる必要が生じてきたのであった。従来教義解釈に激しい抗議のゆえにまた自らが依拠する聖書についても、それがゆえに聖書解釈の規準をもうけなければならなくなってきたのであった。そのとき〈聖書はそれ自身の解釈者 sui ipsius interpres〉という原則がたてられたのであった。それ以来この原則がプロテスタント神学の解釈学の源泉となったのである。そしてこの原則は解釈という技術に対してだけでなく、同時に信仰にも適用されていったのである。

さらにテキスト解釈についての反省は法解釈の領域にもみられるといえよう。法律条文の解釈と条文の実際の係争事件への適用にさいして生ずる問題がそうであるし、またとりわけ解釈学的反省がなされるのは法律条文が現実の社会の法体験に由来せず、ほかの社会的・歴史的現実からもたらされた場合〔たとえばユスティニアヌス法典の他の領域への適用〕にそうである。そこでなされる解釈学的反省は何が有意義な法解釈であり、それゆえに現実への適合されるような解釈とは何かということであろう。つまり問題となっているのは、そうした場合、法解釈がある条文へと包摂されるかどうかというようなたんなる解釈の技術なのではなく、法解釈によって法理念の実践的な具体化が問われ

ているということであろう。したがって法解釈というのはたんに法律条文等の解釈の技術にとどまるのではなく、法の適切な実際の運用にかかわっていることがここから了解されよう。

解釈学はその成立の事情からして、文献解釈であれ、聖書解釈であれ、あるいは法解釈であったとしても、こうした特殊な領域においてもすでに哲学的解釈学の道が準備されていることをここで考察しておきたいのである。

わたしたちは、たとえばだれかがあるテキストのなかで述べていることを真に理解しようとすれば、文法規則、文体手法等々の技術などテキスト理解の基礎となることがらをまずもって把握しておかなければならないであろう。しかし、そのようにしてテキストの内的構造を把握し、たんに整合的に記述することによって著者の語ることをたんに再現したとしても、それでもってそのテキスト理解に達したといえるのであろうか。ここにたまたまウィトゲンシュタインのある書物があって、それを開くと〈ある語を理解している〉とは、それがどのように使用されるのかを知っていること、それが適用できるということであるという表現に出会ったが、テキストを理解するとは、そこで述べられていることを単に前述の形でテキストに接することではなく、その実際の適用を知ることではないだろうか。そもそもわたしたちは言葉をそれ自体として理解することはありえないのではないだろうか。解釈学的反省がなされるのはつねに従来の解釈の在り方が現実の適用にさいして行き詰ったときなのである。全く透明なテキストなど現実には存在しないのではあるが、解釈がなされるのは難解な箇所に対してであり、その適用を知るためであり、それゆえに、解釈がそのテキストのコトバを更新させるためであろう。つまり、テキストのコトバを蘇がえらせるということであろう。そのうえではじめてテキストに述べられている事柄を熟知するといえよう。解釈とはテキストの理解〈了解〉であり、わたしたちの理解の問題にかかわる。その意味では、解釈学はその第一歩からして〈理解もしくは了解〉という認識論的問題にかかわるが、しかしながらまた同時に現実に〈実践に役立つ〉という実践的な要請ともかかわっているといえよう。

III

この、〈難解のゆえに解釈をする〉という解釈学的立場を一層はっきりと把握したのはシェライエルマッハであった。かれの解釈学は文献学解釈および聖書解釈がその出発点となっている。かれの解釈学を特色づける解釈の在り方は〈誤解のあるところに解釈学あり〉という主張にあるといえよう。かれに従えば、解釈には〈手ぬるい解釈〉と〈厳しい解釈〉とがある。〈手ぬるい解釈〉とは、わたしたちが通常している解釈である。わたしたちはあるものの解釈にさいして、当のものの理解が当然なされることを前提としてのぞむ。そのときに、わたしたちは正しい解釈をするためには誤解がさけられなけ

ればならないという目標をもつてのぞむであろう。これがシュライエルマッハのいう〈手ぬるい解釈〉である。ところで〈厳しい解釈〉とは、わたしたちは知的存在であるがゆえに免がれることのできないわたしたちの知的欲求の性向のことをどうやら指しているようにおもわれる。わたしたちは難解なテキスト、理解しがたい事柄に直面したとき、そのテキストとかその事柄に取り組み、それを解明し、克服するためにしなければならない解釈というものをひきうけなければならない場合があるが、そのときになされる解釈のことである。その場合、理解困難で、挫折せざるをえない、それでも理解することが欲求される。それゆえわたしたちは解釈を求め、しかしその解釈は誤解に導びかれるのかも知れない。〈誤解が生ずること、それにもかかわらず理解が欲求されざるをえないこと〉、そこにかれは解釈学の出発点をみたのである。〈誤解もまた解釈なり〉というかれのモットーはかれの解釈学の原則ともいうべきものである。この表現には解釈がひとつの冒険であり、それゆえ危険をはらんだものだということが語られているようにおもわれる。誤解という危険を承知でもわたしたちは理解することを欲求せざるをえない存在であることを語ることによってシュライエルマッハは人間存在の有限性およびその知の有限性にふれていると受けとることができよう。このような問題提起を通して、シュライエルマッハは従来の解釈学のテキスト解釈の枠を越えて、解釈学のテーマを人間存在の〈理解あるいは了解〉の在り方を問題としているようにおもわれるのである。その意味で、近代解釈学の成立がシュライエルマッハに帰せられるといえよう。

このシュライエルマッハの解釈学の構想はディルタイに受け継がれ、展開されるのである。ディルタイの解釈学は〈生を生そのものから理解する〉というテーゼのもとに、〈理解もしくは了解の問題〉を基本に据えて展開されているのである。ディルタイにとって生は本質的に歴史である。歴史を通してのみ生は認識されうるのである。〈人間が何であるかはただ歴史のみが語る〉というのである。歴史の史料や文献は〈生の表現〉であり、歴史に表現されている限りにおいて、人間が把握されうるのである。ディルタイの解釈学はそうした人間の歴史的な生を基盤にしている。〈解釈学はつねに個々の歴史的な存在の理解〔了解〕を学の切実な関心事となるような運動のもとに起っている〉とかれは述べている。ディルタイにとって解釈されるべきテキストは歴史的現実を認識するためにあり、それゆえかれは解釈学の問題を精神科学の研究の基礎づけにもちこみ、〈精神科学〉を構想するのである。〈自然を説明し、心的生活を理解する〉と標榜されているように、ディルタイは自然科学的認識とは違った精神科学の構成と権利根拠を問い、精神科学の方法論的根拠として〈体験、表現、理解(了解)〉の三つの連関をあげる。〈人間の状態が体験され、生の表出に表現され、この表現が理解される限りにおいて、人間は精神科学の対象とみなされる〉というのである。体験、表現、理解(了解)の連関の把握にかれの解釈学の役割がある。〈生がその深みにいたるまで解き明かされるのは理解(了解)という過程に

よってであり、他方わたしたちは自ら体験された生を自己および他者の生のあらゆる表現へと移しおくことによるのみ、自分自身や他者を理解する」というのである。人間は自分の体験を自己の生の表出において把握するのではあるが、その生はたんに個人的な生なのではない。それは歴史的に生成されたものであり、それゆえに〈生の客観態〉によって媒介されたものである。どの人間もたえず歴史的な〈生の客観態〉に包まれ、織り込まれたものである。こうした〈生の客観態〉は芸術作品とか習俗とか、また教会や国家等において表現されているというのである。それらのさまざまな位相において表現されているものが自己を理解し、他者を理解する鍵だということである。理解(了解)とはそうしたものに表現されているもの意味連関の理解ということである。

デイルタイにとって、わたしたちの個々の生はひとつひとつの具体的な生の経験 *Lebenserfahrung* つまり体験からなりたっているのである。こうした生の経過において〈私が私の生の独特な連関を確保するのは私は自分の生の経過を想起することによってしかない。……想起にさいしてすでに選択がなされる。選択の原則は個々の体験がそれらがなされた当時の私の生の経過の連関の理解にとってであり、後の時点での評価に保持されているのか、あるいは思い出がまだ真新しい場合には私の生の連関の新たな把握によってえられた意味にもとづいている〉。デイルタイが自己理解(了解)の過程において示した意味連関の形成はまた歴史の過程にも妥当するものであった。デイルタイにとって自己理解はまた他者理解(了解)にも同じく適用されるのである。したがってこの意味の理解というのはただたんに自己自身だけに妥当する私秘的なものではなく、あくまでも間主體的な妥当性を有するものである。〈全ての個々の生の表出は…ある共通なもの代表している。全ての語、文、身振りや儀礼や芸術作品と歴史的な行為が理解可能なのは、そこにおいてある共通性が自己を表出するものと理解するものとを結びつけているからにほかならない。個人はつねに共通性の領域で体験し、思考し、行為し、そのような領域のなかでのみ理解する〉というのである。

デイルタイの解釈学の課題が遂行されるのは基本的にはこうした生における理解の在り方をとおしてである。かれは『解釈学の成立草案』に、〈理解は認識という普遍的概念に属する。この場合、認識とは、最広義で普遍妥当的な知識が追求される過程を意味する〉と述べているのであるが、かれは〈理解〉を認識論の問題として受けとり、普遍妥当的な学としての精神科学の基礎づけのもっとも主要な課題とするのである。かれは、この認識論の問題から出発し、最終目的をこの問題の解決におくのが解釈学であるとしているのである。そしてその遂行にあたり、自然科学におけるような客観的認識とは違った形で、〈体験〉とその〈表現〉において自己を内から理解する〈生〉として把握しようとするのである。そのためにかれは生が自己を理解する過程を想起とか追憶等を含めて過去性にみるのであり、また他人との共通性とか共同性等を含めて歴史的な生にみるのであ

った。

ディルタイのこのような解釈学的着想、つまり生の自己理解からの解釈という着想は、ハイデッガーの『存在と時間』において推敲され、現存在の歴史性の理解および解釈といかたちで展開されるのであるが、ここではさしあたってハイデッガーの解釈学的循環に照準を合わせて考察するにとどめよう。

IV

ハイデッガーは理解(了解)―解釈の構造を現存在 Dasein の分析をとおして捉えている。ハイデッガーにとって人間は現 Da であり、現 Da において存在者は自らの存在をあらわにするのである。人間は現存在として自分の存在を諸々の可能性に対して理解するものとして企投する。そのようなものとして現存在は世界内存在 In-der-Welt-sein である。しかし世界は存在者の全体を意味するのではなく、存在者の現存在への出会われる仕方の全体を意味するのである。ところで、世界は日常性において、さしあたって〈まわり世界 Umwelt〉としてあらわれる。たとえば〈机〉を例とすれば、〈机〉は書物を読んだり、手紙を書いたりするための道具として〈手許に〉在る。この道具はまた、そのことによって、書物とかペンなどのほかの道具を指示する。つまり、そこではさまざまな道具がひとつの指示連関を形成する。その指示連関において、どの道具もそれぞれ事情があり、それゆえどの道具も一定の意味をもつ。〈まわり世界〉はハイデッガーに従えば、このようにして〈～のために Umwillen〉という有意味性の連関という構造をもつのである。その指示連関にみられる理解―解釈の構造についてふれてみるとしよう。それをかれは〈見廻し Umsicht〉ということによって説明する。〈見廻し〉を見い出すとは、すでに理解された世界が解釈されることを意味する。たとえば〈手許にあるもの〉が、〈この特定の手許にあるものは何か〉という見廻し的な問いに対する、〈それは～のために〉という応答がなされることによって、はっきりと理解の視野に入ってくるというのである。それはこのものが〈分けおかれ auseinander gelegt〉、視られるようになって配慮されるようになることを意味するのである。このようにしてはっきりと理解へともたらされたものが〈あるものをあるものとしての構造 die Struktur des Etwas als Etwas〉をもつかれは呼ぶのである。つまり理解されたものは、ハイデッガーに従えば、つねに〈ととして als〉の構造をもち、この〈ととして〉が解釈を構成するのである。したがって〈見廻し〉の働きはその都度理解的―解釈的であるということになるのである。

ハイデッガーにとって〈手許にあるもの〉はそれがどのような知覚であっても、理解的―解釈的なのである。といってもまず最初に眼のまえにあるものが経験(知覚)され、それからそのものが扉としてとか家としてというに把握されるのではない。わたしたちが出会うものは、すでにそのものがそこにおかれている事情全体から理解されるのであ

って、その事情が解釈により取りだされる。あるものがあるものとして解釈する解釈はあらかじめ与えられたものの先行的なものの前提なしにはなされないという主張がそこにはつらねかれているのである。たとえば正確なテキスト解釈という意味での解釈がなされるといふ場合に、ともすればテキストの〈そこにある *dastehen*〉を証拠として引き合いにされがちであるが、そのさいまずあるのは、解釈者の白明で論議のなされていないあらかじめの先行思念 *Vormeinung* 以外の何物でもないというのがハイデッガー主張である。そのようなあらかじめの先行思念がすでに解釈とともにあって、どの解釈にも必然的につきまといっているというのである。このようなあらかじめ与えられているものとして、先行把持 *Vorhabe*、先視 *Vorsicht*、先行把握 *Vorgriff* をあげるのであるがこれらの先行一構造がどの解釈にもつきまといっているとハイデッガーはいうのである。

このようにしてあるものがあるもの〈として〉理解する解釈が〈先行一構造 *Vor-Struktur*〉にもとづいてなされるとするなら、そのことはどのテキスト理解にも、それゆえたとえば歴史学—文献学的学問のテキスト理解にも同じく妥当すると考えられるであろう。しかしながら、歴史学—文献学ではテキスト理解にさいして先行把握がすでに働いており、したがって先行把握によってすでに入れておいたものをテキストにおいて読みとるといふ作業を行なっているといえよう。とすると、その作業はひとつの循環 *Zirkel* のなかで動いているということになるのであろう。ハイデッガーはそれを解釈学的循環と名づけ、論理的循環とは区別している。一般的に言う循環とは論理的循環であって、それは悪循環 *circulus vitiosus* としてさけられるべきものとされている。論理的循環は、論証にさいして、証明すべきものを証明の手続きそのものにおいて使用すると同時にまたそれを前提として行わうものである。しかし解釈学的循環では、ある意味全体を捉えるさいに、それを捉える先行把握がその全体に属する個々のものを示すが、そのあとでその先行把握が個々のものをとおして、分化され、訂正されるのである。先行把握が個々のものによって吟味されない場合にのみ、論理的循環に類似したものになりつつあるが、解釈学的循環はみかけ上論理的循環に似ているだけなのである。要約して述べるなら、解釈学的循環とはある意味全体の先行理解と諸部分間との往環の運動とでもいえよう。このようにしてハイデッガーは解釈学的循環を理解の〈先行一構造 *Vor-Struktur*〉に関係づけて捉えている。ハイデッガーにとって、解釈とは解釈学的循環に潜んでいるのであり、そこにおいて現存在が歴史的に自己理解を形成していくのであり、またこの循環は先行把持、先視、先行把握といった〈先行一構造〉によって規定されているのである。したがって、〈循環のなかに最も根源的な認識の積極的な可能性が隠されている〉のであって、そして事柄そのものの仕上を目差して、これを解き明かすことが解釈学の課題となるのである。

V

これまで近代解釈学が取り組できた、いくつかの問題点をきわめて大雑把ではあるが素描してきたのである。その問題点はひとつには解釈学を従来の文献解釈、教義解釈、法解釈等の特殊の領域にあったものから、それを〈理解一般〉の問題へと一般化し、ひとつの解釈学理論へともたらしめていったということであるが、その場合、解釈者が歴史的にして有限である人間存在であることの自覚に立ってなされているということである。シュライエルマッハの〈厳しい解釈〉とは、人間であるがゆえに理解することを欲求されざるをえないという人間の知的行為の本質の了解のうえに立つものであるし、ディルタイは生の自己理解を根幹として、生の客観態を解釈することを解釈学的課題として、歴史的生に根差す人間の理解の働きを強調するものであった。また、ハイデッガーは基礎的存在論に立ち、理解—解釈の構造を人間（現存在）の在り方の分析をとおして解明し、解釈学的循環を理解の先行—構造から解き明かそうとするものであった。こうした諸々の解釈学的問題はガーターにもたらされ、取り組まれることになる。それらを含めてガーターは『真理と方法』において解釈学的諸問題を哲学的な問題として問い直し、そして、その著に〈哲学的解釈学の特性〉という副題を添えている。ガーターはこの解釈学の課題を〈理解はいかにして可能か〉という問いに見、理解の普遍的可能性を問うのである。しかしながら、このようにして〈問うもの〉が歴史的で有限な存在であるという自覚のうえにその問いが発せられていることが承認されなければならないであろう。わたしたちが歴史的で有限な存在であるという事実性にもとづいて、かれの哲学的解釈学が展開されているのである。

VI

ガーターは解釈学の問題の端初を先入見という概念の復権 *Rehabilitierung des Begriffes des Vorurteils* にみる。かれはつぎのように述べる、〈解釈学の認識論上の根本問題はつぎのように定式化できる。つまり先入見の正当性の根拠はどこに見い出されるべきか〉、と。ガーターは、先入見の問題を論ずるにあたり、ディルタイの解釈学において示されているディルタイの歴史認識は不十分であると指適する。かれの解釈学はまず個人的生およびその体験から出発し、そこでの自己理解および自己の歴史の解明にあたり、そこから歴史的生へと理解を広げていくのである。それはまさに歴史がわたしたちに属していると解していることである。わたしたちが歴史に属しているという認識こそ優先されるべきだというのがガーターの強調するところである。〈わたしたちが自らかえりみて省察して自己を理解するよりもずっと以前に自分たちがそこで生きている家族、社会、国家において自己を自明なものとして理解している〉。それゆえ、〈個々人の諸々の先入見はそのひとの諸々の判断よりもはるかに多くそのひとの存在の歴史的現実性をも

っている〉というのである。わたしたちは何を判断するにせよあるいは何を理解するにせよ、わたしたちが歴史的現実性である先入見を伝承しているという事実性の承認に立って、そこから正当な先入見の根拠をさぐることにガーダマーの解釈学の第一歩があるといえるのである。

わたしたちは殆んど無数とっていい程多くの先入見を受けついでいるが、そうした先入見にあって、〈正当な先入見とは何か〉という問いに答えるべき、かれは権威 *Autorität* ならびに伝統 *Tradition* の復権を唱えるのである。一般的には先入見は非理性的なものであり、過失および誤謬の源泉とされ、それゆえさけられるべきものとされている。啓蒙主義 *Aufklärung* の立場がそうであるといえよう。啓蒙主義の努力は理性の使用による誤謬の排除にあったといえよう。啓蒙主義はまず早計 *Übereilung* にもづく先入見の排除に向かう。早計はまさに誤ちの源泉であり、それに対して啓蒙主義はデカルトが方法理念によって示したように理性の正しい使用を方法的に訓練すれば、早計による誤ちがさけられるというのである。たしかに早計による先入見はさけられるべきであろう。しかし問題は啓蒙主義がこうした方法によって全ての先入見を、したがって正当な先入見をもその対象として排除しようとするところにある。ガーダマーは正当な先入見として権威による先入見をあげるが、啓蒙主義は権威を理性に対立するものとして取りあつかい、それゆえに権威を理性に従わせることをその最終目的とするのである。権威を重視し、それゆえに権威が個人の判断にとってかわるとき、権威は先入見のひとつの源泉になる。しかし、そのことによって権威が真理の源泉でありうることを排除することにならないであろうというのがガーダマーの主張である。ガーダマーに従えば、権威が理性的なものと対立関係にあるがゆえに無条件に批難されるものではない。というのも権威は理性を服従させ、放棄させるものではないからである。権威は一般的に〈～の権威〉といわれるように、ひと *Person* に帰せられるものであろう。それゆえ、あるひとが権威があるとされる根拠は、その権威を他人が承認することにあるといえる。つまり、他人〔権威者〕の判断なり洞察なりが自分のよりはすぐれているという、他人の判断・洞察の優先の承認である。権威がこうした承認にもとづいている限り、理性自身の行為にもとづいているのである〔この場合、理性とは自己の限界に気づき、他人の方がすぐれた判断・洞察をするという意味に用いられている〕。権威が承認されるということは従って不合理の恣意の承認なのではない。権威がかかわるのはその意味で服従ではなく、こうしたことの承認の認識である。権威という先入見が実際に力を獲得するのはそれを主張するひとに魅せられ、そのことによって主張された事柄に魅せられるときであるが、このことはまた理性によっても認められることでもある。

またガーダマーは権威の一形態として伝統をとりあげる。伝統とは伝承と風習をとおして崇わられてきた無名となった権威というものである。わたしたちの歴史的で有限な

存在を規定しているのは根拠に基づいて洞察されたものだけではなく、伝承された権威もわたしたちの行為や振舞いの原動力になっている。現実には伝承や風習にもとづいてしきたり *Sitte* が力をもっている。この伝統をとりだすのがロマン主義 *Romantik* である。ロマン主義によれば伝統とは理性的な根拠を必要とせず、むしろ理性をも沈黙させる〈自然のままの伝統〉ということである。たしかに伝統は自由な洞察にもとづいて創りだされたり、理性の力によって根拠づけが与えられないものである。理性的なものの根拠以外に伝統もわたしたちの行為の原動力の根拠となっているといえはいえよう。しかしながら、ロマン主義は伝統と理性的自由とを対立させるが、この両者に無制約的な対立があるのではないというのがガダマーの考えである。伝統はつねに自由の契機であり、歴史自身の契機なのであり、伝統とは本質的に保持することであり、歴史の全ての変移にさいしても、つねに働いている保持（保守）の力である。伝統の働きは目立たない仕方ではなされるが、保持することは理性の力である。ひとびとは革新とか新しさの要素を理性の力とみなすが、この保持にも目立たないとしても理性が働いているのである。つまり保持ということも新しいものとの結合によって新しい力を発揮するのであるがゆえに自由にもとづいた振舞いなのである。ロマン主義はこの洞察に欠けている。

わたしたちはいつもすでに伝承のただなかに立っている。伝承のなかに立っているということは、伝承を対象化したり、伝承が語っていることをよそよそしいものとして考えることではないであろう。伝承が語っている事柄は、つねにかならず自分自身のこと手本と戒め、それを自分自身の再認識とすることであろう。したがって、わたしたちが解釈学をひきうけるさいに、自分が伝承からよびかけられていることを知るものが肝要なことなのである。伝統の内容の意義が知られるようになるのは伝承からのよびかけがあるときに限られるということである。それゆえ生きつづけている伝統の影響活動 *Wirkung* の契機の認識こそ解釈学を生産的にさせるものというのがガダマーの主張である。このようにしてガダマーの先入見の復権、つまり権威と伝統への正当な眼差しを向けることの強調は、ガダマーの哲学的解釈学の基盤となっているのである。ガダマーの解釈学は理性的であることに根差すというのではなく、人間であること、しかも有限で歴史的な制約下にある人間であることに根差されているといえよう。

VII

ガダマーの哲学的解釈学はまずもって権威や伝統の復権を要請し、正当な先入見の存在を確認し、そのことによって自らの立つ基盤を定め、そしてそのうえで伝統的解釈が取り組できた解釈学的課題の批判的吟味し、解釈学的課題の遂行にあたるのである。

ところで〈全体を部分から、また部分を全体から理解しなければならない〉という伝統的な解釈学の規則がある。これは古典の修辞学に由来するものであるが、シュライエルマッハ

やディルタイによって〈理解〉の技術へと取りあげられたものである。この規則には循環関係が存在する。〈全体は意味を先取りすることによって考えられるが、その場合全体から規定される部分が、また部分の方でもこの全体を規定するということがはっきりと理解されることによってである〉、という循環関係が存するのである。

ガーダマーはこの循環関係を古代語の学習を引き合にして説明する。古代語の学習ではひとつの文章を構成することによって初めて、その文章の個々のコトバの意味が理解される。しかし、この構成自体がすでにそれに先行する文章との連関から生ずる意味を期待することにより導かれている。この期待とテキストとの間に相違があるときは、この期待は訂正されなければならない。しかし期待がこのように訂正を受けると、それまでとは違った意味期待に導かれて、テキストの結合がなされ、そこでひとつのまとまった考えができあがる。このようにして理解はいつも全体から部分へ、また逆に部分から全体へとなされるものである。そしてそこで獲得された意味の統一を同心円的に拡大していくことがその課題である。ところで、理解の基準となっているものは全ての個々のものが全体と一致しているのかどうかであって、その一致に欠けるときは理解の挫折ということを意味する。

解釈学の課題はガーダマーに従えば理解の不思議を解明することである。この場合、不思議とは心との神秘的な交わりではなく、共通な意味への参与ということを意味する。テキスト理解にあたって、著者の心の状態に自分を移し入れることによってはじめて真に理解に至るとしばしばいわれるのであるが、テキスト理解とは、ガーダマーによれば著者の心の了解にあるのではなく、著者の言っている事柄の正しさを承認することにほかならないのである。その意味でテキストで述べられている、その事柄についての共通の意味の取得が理解にさいして肝要となるのである。19世紀の解釈学的理論もすでに述べた理解の循環構造に言及はしている。しかしそれは個々全体との形式的関係の枠内での言及であった。またすでに述べたように著者の心に自分を移し入れることにより、そこでおきた不明な点を解明するという方法がとられたのであった。こうした在り方に対して、ハイデッガーの述べる循環では、テキスト理解は先行理解の先行把握運動によってたえず明確に規定されている。全体と部分との循環は理解が完成したときに解消されるのではなく、逆にそのときこそもっとも本来的なかたちで遂行されるというのである。

循環は形式的なものでも、主観的なものでもないし、客観的なものでもない。循環は伝承の運動と解釈者との協働の遂行 *Ineinanderspiel* として理解を記述するものであるとガーダマーは言う。テキスト理解に導く意味の先取は、主観性の行為なのではなく、わたしたちを伝承と結びつける共通性から規定されている。この共通性は、伝承とわたしたちとの関係において絶えず形成されて把握されるものである。共通性ということであつたがただ単にそれを受身として受け継いでいるものではなく、わたしたちは理解

するその限りにおいて、伝承に参与し、そのことによってさらにその伝承を規定することによって共通性をつくりだすものである。したがって、ガーダマーにとって理解の循環は決して方法的な循環なのではなく、理解の存在論的契機を記述するものなのである。

また、ガーダマーは理解の解釈学的問題として〈完全性の先行把握 *Vorgriff der Vollkommenheit*〉を吟味する。これは解釈学において、理解を導いている前提となるものである。この前提によれば、実際に意味の完全性を表現しているものだけが理解可能であるというのである。わたしたちはテキスト理解にさいして、こうした完全性をつねに前提している。たとえば、手紙の受け取り人は、手紙に記されている内容をコトバ通り受け取り、その内容を真実とみなすのが一般的な手紙の読み方であろう。これと同じく、伝承されたテキストを読むものの意味期待にもとづいて理解するが、この意味期待はテキストに先行する解釈者自身の事態から汲みとられているといえよう。またわたしたちは通信者が伝える情報を、かれがそこに居合わせて、その事態を知っているゆえに信用する。このことはテキスト理解に原則的にテキストには著者の見解が完全に表現されており、そこに記せられているコトバは完全に真実であるという〈完全性の先行把握〉というものを前提としているのである。無論こうした前提がくつがえされてしまうことがある。そのとき初めてわたしたちは伝承を疑い、そして伝承をいかにして匡すかについて方策をめぐらせるのである。ここから確認されることは、ひとつには、理解とは事柄においての自己理解ということであり、もうひとつには他人の見解を他人の見解として取りだし理解することということである。ここでの解釈学的制約というのは同じ事柄にかかわっていることから生ずる先行理解である。この先行理解から統一的な意味として遂行可能なものが規定されてくるのであり、また同時に完全性の先行把握の適用も規定されてくるといえよう。つまり〈理解がなされる〉のである。だが、そこに伝統が断絶もなく生きつづけるとは限らない場合もあるであろう。伝承はわたしたちに親密さと疎遠さでもっていつもかかわってくる。解釈学はこうした親密さと疎遠さとの間に位置しているものである。

この間に位置しているということから、帰結する解釈学の課題は、理解を可能にする条件を問うことにある。ガーダマーにとって先入見によらない理解というのはありえない。しかし先入見には、理解を可能にさせるようなものと理解をさまたげ、誤解へ導くようなものがあるのである。解釈学がこの両者の区別をあらかじめ承知していれば問題がおこらないのであるが、この問いが問われるということは解釈者が自らあらかじめ、理解に先きだちこの区別をすることができないことにあるのである。この区別は解釈者が実際に自ら理解することのうちでしかなされるほかはないのである。

〈理解が始まる最初の事柄は何か *etwas* わたしたちに語りかけてくるということである〉（かれはこれを解釈学の全ての制約のなかで最高な制約としている）とガーダ

マーは述べる。その語りかける何かとは伝承がわたしたちに語るコトバである。時のへだたりにあってわたしたちに語りかけてくるコトバが、つまり伝承されたテキストが解釈学的関心をよぶのである。関心 *Interesse* とはそもそも *inter-esse* ということであり、その意味で自己自身をある状況のなかに参与させることといえよう。わたしたちは伝承されたテキストを眼のまえにして、それを自分のおかれた状況におけるやり方で理解するしかないのである。テキストは時代によって（あるいは状況によって）具体的な関心もたれ、そのなかで自己理解がなされる伝承の一部といえよう。その限りでテキストの意味はいつも解釈者の歴史的状况によって規定されているともいえよう。したがって、解釈学的意識というのは歴史学的意識を包括しているものでなければならないであろう。

こうした解釈学的意識にもとづいて、ガダマーはわたしたちに〈理解〉の解釈学的状況に働いている歴史の現実というものの把握を促すのである。〈理解はその本質において、影響活動史の出来事 *Wirkungsgeschichtlicher Vorgang*〉として捉えられるのである。わたしたちはこうした理解の歴史性を自覚すべきであって、この自覚に立つとき、真の先入見と誤った先入見が区別されるし、この自覚に立って、伝承の語りかけに応答し、伝承されたテキストを現在の状況にもたらし、理解が真に生きる実践として役立つのだとガダマーは主張するのである。こうした状況において、伝承が語りかけた事柄を、それを解釈するものが自分自身の事柄として問うことにより、そこで対話がなされる。理解とはこうした対話の過程から開られた事柄そのものの共通性の自覚といえるのである。ガダマーの地平融合 *Horizont Verschmelzung* とは、こうした対話による両者の統合といえるものである。このようにしてガダマーは人間の歴史的にして有限の存在から導びかれるとどまることの知らない知的行為を人間がおかれている存在の事実性に根差し、そこから解明しようとしているのである。かれの哲学的解釈学の使命は、その意味で伝統的解釈学がもちつづけてきたテーマをたえず哲学的な問いによって問い直すことにあるのであって、解釈学を技術論へともたらしことにあるので、また自然科学的な意味での学へともたらしことにあるのでない。といってもかれの解釈学は普遍妥当性を主張してやまない。ここでのさしあたってわたしたちの解明は、わたしたちが現におかれている状況で、わたしたちを導いている知的行為の本質を形成している〈理解〉ということをもガダマーに照準を合わせてることにとどめたいのである。

引用および参考文献

- Apel, K. -O., Transformation der Philosophie, Bd. 1; Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik, Hermeneutik, Bd. 2; Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Frankfurt a. M. 1973.
- Dilthey, W., Gesammelte Schriften, Bd. 5, Göttingen 1957
- Gadamer, H. -G., Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1960
- Gadamer, H. -G., "Vom Zirkel des Verstehens", in; M. Heidegger zum 70. Geburtstag, hrsg. von G. Neske, Tübingen 1959, s. 24ff.
- Gadamer, H. -G., Kleine Schriften I, Tübingen 1967
- Gadamer, H. -G., "Hermeneutik als praktische Philosophie", in; Vernunft in Zeitalter der Wissenschaft, Frankfurt a. M. 1976.
- Habermas, J., Erkenntnis und Interesse, Frankfurt a. M. 1968.
- Heidegger, M., Sein und Zeit, Halle 1927.
- Heidegger, M., Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959
- Pöggler, o., Hermeneutische Philosophie (hrsg.), München 1972
- Schleiermacher, F., Hermeneutik, hrsg. von H. Kimmerle, Heidelberg 1958, 1974.
- Stegmüller, W., Rationale Rekonstruktion von Wissenschaft und ihrem Wandel, (Reclam jun. Stuttgart 1979.
- Wuchterl, K., Methoden der Gegenwartsphilosophie; Stuttgart 1977
- ディルタイ
久野昭訳 『解釈学の成立』, 以文社, 1981.
- ガーター
森口美都男訳 『実践哲学としての解釈学』, 『思想』 No. 619 岩波書店, 1976.
- ベゲラー編
瀬島他訳 『解釈学の根本問題』 晃洋書房, 1977.
- 芳野良男 『ディルタイ』 有斐閣, 1957.
- 芳野良男 『初期ハイデッガーの形成』, 東大出版会, 1972